

SUJETO Y LIBERTAD. A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE HEGEL

Luca Illetterati

Universidad de Padova, Italia

ABSTRACT: The aim of the paper is to show in what sense and with what consequences the concepts that are mostly read like the key concepts of the realm of the spirit (precisely the concepts of Subject and of Freedom) find their first and decisive articulation in the philosophy of nature and how the basic structures of life of the spirit do not find their determination in opposition to the natural world. The basic structure of the life of the spirit constitutes a rather peculiar re-articulation and development of the life of nature. Displaying the naturalistic roots of the concepts of subject and freedom, and showing in what sense the notion of subjectivity finds its first articulation in the concrete world of nature and how this subjectivity is thus the underlying structure on which the world of spirit articulates itself (at the level of subjective spirit as well as at the level of social mediation in the objective spirit), It allows us to read the relationship between nature and spirit in Hegel not as a simple opposition in which the one is the non-being of the other. An anti-naturalistic and «spiritualistic» reading of the philosophy of Hegel is the result of a one-sided view of the very notion of spirit and of an inadequate consideration of the role of the philosophy of nature in the general provisional of the whole system.

KEY WORDS: Nature, subject, naturalistic, freedom, spirit.

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es mostrar en qué sentido y con qué consecuencias los conceptos que en su mayoría se leen como conceptos clave de la esfera del espíritu –que son, precisamente, los conceptos de sujeto y de libertad– encuentran su articulación primera y decisiva en la filosofía de la naturaleza y cómo las estructuras básicas de la vida del espíritu no encuentran su determinación por oposición al mundo natural. La estructura básica de la vida del espíritu constituye más bien una peculiar re-articulación y desarrollo de la vida de la naturaleza. Mostrar las raíces naturalistas de los conceptos de sujeto y de libertad, mostrando en qué sentido la noción de subjetividad encuentra su articulación primera en el mundo concreto de la naturaleza y cómo esta subjetividad es, pues, la estructura subyacente en la que el mundo del espíritu se articula a sí mismo –tanto a nivel del espíritu subjetivo, como a nivel de la mediación social en el espíritu objetivo– y permite leer la relación entre naturaleza y espíritu en Hegel, no como una simple oposición en la que el uno es el no-ser del otro. Una lectura anti-naturalista y «espiritualista» de la filosofía de Hegel es el resultado de una visión unilateral de la noción misma del espíritu y de una inadecuada consideración del papel de la filosofía de la naturaleza en la disposición general de todo el sistema.

PALABRAS CLAVE: Naturaleza, sujeto, naturalismo, libertad, espíritu.

Introducción

La conexión entre los términos *naturaleza*, *sujeto* y *libertad* dentro del sistema de Hegel comporta un espectro temático tan amplio que de alguna manera involucra a toda la filosofía de Hegel en su complejidad. En las páginas que siguen se busca, en parte, investigar esta conexión en la filosofía de la naturaleza; es decir, se buscará, asumiendo como trasfondo las coordenadas generales de la filosofía de la naturaleza de Hegel, investigar cómo los conceptos de sujeto y de libertad entran significativamente en juego en el interior de la dimensión natural. Más en concreto vamos a tratar de analizar en qué manera los conceptos de sujeto y de libertad encuentran su génesis «real», precisamente en ese contexto —la naturaleza— que en primera instancia viene determinada en el interior del recorrido sistemático hegeliano como la manera de ser que se presenta como lo que está desprovisto de subjetividad y al mismo tiempo como lo que se caracteriza por la ausencia de libertad. Lo que se pretende mostrar es en qué sentido y con cuales consecuencias los dos conceptos que se comprenden normalmente como los conceptos básicos de la esfera del espíritu —que son, precisamente, los conceptos de *sujeto* y de *libertad*— encuentran su primera y decisiva articulación en el ámbito de la filosofía de la naturaleza y cómo las estructuras fundamentales de la vida del espíritu no vienen determinadas en oposición al mundo de la naturaleza, sino que constituyen su desarrollo.

Discutir los conceptos de sujeto y libertad desde la filosofía de la naturaleza, permite pensar y articular la compleja relación entre naturaleza y espíritu, y permite salir de una visión simplista que ve naturaleza y espíritu como modos de ser contrapuestos que se definen negativamente el uno respecto al otro. A menudo, de hecho —basándonos en las mismas palabras de Hegel que al inicio de la Filosofía del Espíritu precisa el concepto de espíritu como lo que «*presupone* la *naturaleza*, de la que es la *verdad*», como la manera de ser en la cual «la naturaleza ha desaparecido» y respecto al cual la naturaleza se revela al máximo «como la no-verdad»—,¹ tendemos a pensar la relación entre la naturaleza y el espíritu como una relación de radical oposición y discontinuidad en la que la naturaleza es algo que recibe su significado sólo a partir de la negación de la misma por el espíritu. Mostrar las raíces naturalistas de los conceptos de sujeto y de libertad, mostrando en qué sentido la noción de subjetividad encuentra su articulación primera y concreta en el interior del mundo de la naturaleza y cómo esta subjetividad es, pues, la estructura subyacente en la que se articula el mundo del espíritu ya sea a nivel del espíritu subjetivo, o también a nivel de la mediación social en el espíritu objetivo, permite leer la relación entre naturaleza y espíritu más allá de simples contraposiciones y liberar así la filosofía hegeliana de una lectura espiritualista y anti-naturalista, que es el resultado de una visión unilateral de la noción de espíritu y de una consideración inadecuada de la misma filosofía de la naturaleza en la economía general del sistema.

¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Gesammelte Werke Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H. C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, Meiner, Hamburg 1992, § 388 (a continuación se citará en el interior del texto con la sigla Enz '30, seguido por el número de párrafo), vers. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramon Valls Plana. Madrid: Alianza 1997, p. 106.

A través de esta investigación, por lo tanto, se tiene la intención de poner de relieve la forma en que las conexiones que Hegel intuye, entre estas diferentes nociones, pueden originar una especie de *re-definición* y *re-determinación* en el uso inmediato de estos términos con los cuales estas nociones son normalmente representados en el lenguaje ordinario y la forma en la que, *prima facie*, aparecen dentro del sistema. A través del recorrido que vamos a hacer pretendemos centrar la atención sobre el enfoque específico a través del cual la filosofía hegeliana produce en sus dinámicas sistemáticas esta re-determinación conceptual. Hablo de re-determinación conceptual en cuanto que el elemento, que a mí me parece característico y peculiar de la filosofía de Hegel, es el hecho que se mueve generalmente a partir de una problematización de la manera en que los conceptos son en su mayoría tomados y utilizados en el lenguaje ordinario, por las ciencias particulares, o también por la misma filosofía, para llegar después, articulando la crítica al uso inmediato e intelectual de estos conceptos, a una nueva determinación. Esta operación puede consentir, utilizando el lenguaje de Wittgenstein, salir de las patologías que un uso incorrecto e irreflexivo de los términos implica.²

Este proceso de re-definición y re-determinación conceptual de los términos que están en juego –naturaleza, espíritu, sujeto y libertad– puede ser de interés también en relación con el debate que ha caracterizado y sigue caracterizando el discurso filosófico de las últimas décadas entre naturalismo y anti-naturalismo, o más en concreto entre las diversas posibilidades para declinar la noción de naturalismo en filosofía.

En este sentido, pasando de un enfoque específico de Hegel que apunta a una nueva re-determinación de los términos del lenguaje ordinario a través de su consideración conceptual (que es inherente en el desarrollo de las conexiones a través de las cuales se definen los términos de naturaleza, sujeto y libertad a partir de la filosofía de la naturaleza) se pretende mostrar:

1. que la filosofía hegeliana no se puede simplemente insertar –como tal vez podría parecer al asumir la centralidad que juega en ella la noción de espíritu– en un contexto anti-naturalista.

2. que la filosofía hegeliana de hecho puede ser leída como una cierta forma de naturalismo: una forma que implica, sin embargo, una re-determinación de la noción de naturalismo en relación con la re-determinación del concepto de naturaleza y su relación con el espíritu en la estructura sistemática.

1. Sobre el concepto de «naturalismo»

Pero, ¿qué se entiende cuando se habla de naturalismo en la filosofía?

La noción de naturalismo, como tal, es más bien vaga y, a menudo, una fuente de malentendidos. El término naturalismo, se emplea en la historia de la filosofía para

² Sobre la posibilidad de una lectura de la filosofía hegeliana en términos terapéuticos y sobre las diferentes maneras de entender la «terapia filosófica», cfr. M. QUANTE, *Spekulative Philosophie als Therapie*, in Ch. HALBIG, M. QUANTE, L. SIEP (coordinado por), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 324-350.

indicar puntos de vista muy distantes entre sí y muy diferentes – desde los de los primeros pensadores griegos a los de los humanistas, del epicureísmo al spinozismo, del positivismo al empirismo lógico.

Hoy en día cuando hablamos del naturalismo nos referimos generalmente al programa de naturalización de la filosofía propuesto principalmente por W. V. O. Quine a finales de los años sesenta del siglo pasado.³ El programa, como se sabe, tenía la intención de superar la separación entre reflexión filosófica e investigación científica, a favor de una continuidad completa de método y de contenido. Desde entonces, los programas de naturalización se han expandido de manera multiforme y se puede decir que no hay áreas de investigación filosófica (la ética, la filosofía del lenguaje, la estética, la ontología) en las que el debate sobre el naturalismo no ocupe una posición de gran importancia. Esta diversidad y omnipresencia sin embargo, es también lo que hace que sea difícil hablar hoy de «naturalismo» de manera unívoca.

Hablando en general, y siguiendo algunos intentos de clarificación que se han llevado a cabo en estos últimos años,⁴ se puede caracterizar el concepto de naturalismo en filosofía en torno a tres principios básicos.

La filosofía según una perspectiva naturalista:

1. debe evitar cualquier recurso a entes, propiedades, eventos o explicaciones sobrenaturales;

2. no se puede pensar como una disciplina fundamental respecto a otras disciplinas científicas, como si pudiera servir de base para los otros conocimientos;⁵

3. la filosofía es pues –si tiene sentido de ser (y esto de alguna manera hay que demostrarlo)– una parte de la ciencia.

Ciertamente, no es mi intención aquí hablar de estas ideas básicas, y muy generales, del naturalismo filosófico. Tampoco quiero verificar si la filosofía de Hegel corresponde o no a estos presupuestos generales del naturalismo. Es evidente, de hecho, que para Hegel la filosofía no es simplemente parte de la ciencia. No porque se mueva fuera de un horizonte científico –en todo caso, la filosofía para Hegel es la ciencia *par excellence*–, pero en cuanto que es ciencia en un sentido, al menos en parte diferente de la forma en que lo son las otras ciencias, en un sentido más radical y originario respecto a la manera en que lo son las otras formas del saber científico, porque no puede permitirse en su proceso argumentativo partir –como le ocurre a muchas disciplinas científicas positivas– asumiendo algo dado, es decir, no puede permitirse asumir como su punto de partida algo así como un *positum*. Si esta mayor originalidad y radicalismo, que Hegel atribuye al proceder filosófico, puede interpretarse como la atribución a la

³ W. V. O. QUINE, *Epistemology Naturalized*, in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.

⁴ Cfr. D. PAPINEAU, *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Oxford 1993; Id., *Naturalism*, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>; M. De Caro, D. McArthur (coordinado por), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge 2004.

⁵ Si acaso hay que hablar de una disciplina fundamental, en este caso serían las ciencias naturales, la física. Si comprendemos de manera radical el primer punto, es decir que nuestros razonamientos deben evitar el recurso a entes, propiedades o explicaciones sobrenaturales, se concluye que los entes, las propiedades y las explicaciones a las que podemos referirnos son sólo de tipo físico.

filosofía de un papel de fundamento respecto a las otras ciencias, es un asunto que debería ser discutido en detalle. La filosofía, hablando de los presupuestos de la ciencia, es, sin duda, al menos en una primera lectura, el lugar donde ellas encuentran su fundamento. El análisis concreto de la relación entre la filosofía y el conocimiento científico específico dentro del sistema de Hegel muestra, sin embargo, como la relación entre la filosofía y las ciencias se mueve siempre en ambas direcciones, ya que, por un lado, la filosofía discute el elemento aceptado como conocido por las ciencias particulares, y, por el otro, en su propia manera de hacer se nutre continuamente del trabajo de las ciencias y se desarrolla a partir de los resultados que ellas producen. Qué significa entonces recurrir o no a entes, propiedades o nociones sobrenaturales, es una pregunta que sólo puede encontrar respuesta después de una clara definición de lo que se entiende por «sobrenatural» (y por consiguiente de «natural»). Si, por ejemplo, sólo nos referimos a elementos trascendentes o también a entidades no-físicas y por lo tanto a todas las entidades abstractas en general. En relación al primer sentido –más allá del uso de una metáfora hegeliana que en ocasiones llevó a lecturas teologizantes de su pensamiento– no hay duda de que para Hegel el único elemento que puede justificar la verdad de un discurso es el lógico-conceptual, es decir, aquel elemento del cual la filosofía tiene la tarea de poner a la luz y articular. Este último caracteriza, por otra parte, todas las formas de conocimiento y las ciencias son, en todo caso (o las versiones todavía inadecuadas del conocimiento filosófico) las que se refieren a aspectos que, aunque no son sobrenaturales, no están del todo justificados en relación al discurso que proponen. La filosofía, ya que no puede dar nada por supuesto, no puede fiarse más que de sí misma (y por lo tanto del desarrollo del concepto), y rechaza cualquier fundamentación extrínseca como principio de autoridad que se le impondría desde fuera.

El punto en el que se juega de verdad la discusión entre el planteamiento hegeliano y el naturalismo filosófico hegeliano mira más bien el convencimiento típico del naturalismo (al menos en su versión más radical) de que la realidad puede substancialmente investigarse en toda su complejidad por la ciencia de la naturaleza, y por lo tanto todo conocimiento, para ser verdaderamente tal, debe ser una ciencia de la naturaleza o, más radicalmente, un conocimiento que pueda reducirse a la explicación causal de tipo físico-químico. Este enfoque parecería a Hegel –como se pretende mostrar– como un naturalismo defectuoso, como un naturalismo, que se basa sobre un concepto limitado (y presupuesto) de naturaleza, y en consecuencia como un naturalismo, que tendría que asumir un modelo de conocimiento que no es realmente capaz de explicar la naturaleza en su complejidad. Si al naturalismo se contraponen un anti-naturalismo, según Hegel, esto no depende tanto del hecho de querer reconocer una entidad fuera de la naturaleza que sería irreducible a la naturaleza. El anti-naturalismo en esta perspectiva, aparece más bien como una especie de consecuencia necesaria del naturalismo, o más bien como una especie de consecuencia inevitable del concepto de naturaleza que el naturalismo mismo fundamenta. Un modelo, éste, que no sería lo suficientemente naturalista –ya que no puede dar razón de un concepto más complejo de naturaleza– y que por lo tanto se encuentra en la necesidad de relegar todo lo que no es coherente con el concepto limitado de naturaleza que toma como presupuesto propio en el extranatural.

La hipótesis que se quiere anticipar es la de mostrar que, si algunos de los problemas clásicos que se citan a menudo en relación con el naturalismo científico –dificultades

que había abordado críticamente por ejemplo Husserl en el famoso ensayo sobre *Filosofía como ciencia rigurosa*—⁶ tienen que ver sobre todo con la dimensión de la subjetividad y en general con la esfera de lo humano que, con Hegel, podríamos definir como espíritu, estas dificultades derivan, leyendo la cuestión desde una perspectiva como la de Hegel, de una concepción un tanto artificial y intelectualística del concepto de naturaleza.

A partir del momento en que se asume radicalmente un punto de vista como el naturalístico en relación a la esfera de lo humano, podemos encontrarnos con resultados con aspectos problemáticos, ya que existe el riesgo de verse obligados a eliminar del discurso algunos conceptos claves de la tradición filosófica, con los que se describe a menudo la forma de ser del hombre y la esfera específica de lo humano en su diferencia respecto a otras formas de ser y que (aún fuera de discurso filosófico) parecen constituir la experiencia que hacemos de nosotros mismos. Y me refiero, al decir esto, no tanto a conceptos metafísicos clásicos (como el del alma, por ejemplo) y de los cuales tal vez se está dispuesto a prescindir en el intento de describir la esfera de lo humano y la experiencia que el hombre hace de sí mismo, sino a conceptos y palabras de las cuales nos parece muy difícil poder prescindir cuando hablamos del hombre, y, por tanto, de la manera de ser nosotros mismos somos, como, por ejemplo, la palabra «conciencia» o la palabra «libertad». Así pues, si todas las explicaciones se deben reconducir, de acuerdo con un modelo de monismo metodológico conectado a las versiones más radicales de naturalismo, al modelo de explicación de tipo físico, parece que una serie de nociones que caracterizan a la experiencia que el hombre hace de sí mismo, se deberán de alguna manera excluir o se deberán reducir a algo que, de hecho, no es capaz de reflejar este tipo de experiencia. De hecho hablar de «conciencia» o de «libertad» significa hablar de algo de lo que no parece posible dar una explicación de manera radicalmente naturalística, a no ser que se haga de la conciencia y de la libertad fenómenos que se muestran en muchos aspectos como extraños o no conformes con respecto a la experiencia fenomenológica que hacemos de ellos. Siempre dicho en términos muy generales, el mundo natural, entendido como mundo físico, es un mundo en el que parece no tener sentido algo así como la libertad. Por lo tanto, si se quiere intentar explicar el mundo sin recurrir a conceptos o estructuras que sobresalen del ámbito de lo natural (es decir, de lo físico) parece que se tiene que, o renunciar a hablar por ejemplo de la libertad como algo que está efectivamente en el mundo, o a considerar la libertad como una ilusión que se puede explicar bastante bien de otras maneras, o incluso a explicar la libertad como algo que de hecho no coincide con la experiencia fenomenológica que nosotros hacemos de ella.⁷

⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. von W. Szilasi, Klostermann, Frankfurt am Main 1965. Sobre la crítica de Husserl al naturalismo cfr. D. MORAN, *Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism*, «Continental Philosophy Review» 41, 4, pp. 401-425.

⁷ La constatación del fracaso del naturalismo científico respecto a nociones como la de libertad o como la de conciencia cfr. C. MCGINN, *The Making of a Philosopher*, Scribner, New York 2002, el autor ante la imposibilidad de comprender naturalísticamente estos conceptos concluye con la más absoluta futilidad de la filosofía. Para un análisis de la cuestión de la libertad que tiene en cuenta estos planteamientos, cfr. M. DE CARO, *Libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Las dificultades del naturalismo en relación con la experiencia que el hombre hace de sí mismo se manifiestan pues:

a) en el plano ontológico: en la definición en términos de relaciones físico-químicas de lo que es la mente, la conciencia, la intencionalidad, los valores, y también en general en las que llamamos entidades abstractas;

b) en el plano epistemológico: en la comprensión de una pluralidad de experiencias –incluyendo aquellas con relaciones de índole inferencial-deductivo– en términos meramente causales.

En relación con este segundo punto es evidente, por ejemplo, que la explicación del por qué una determinada acción no siempre se puede reducir, como ya había sostenido Platón, a una explicación causal en el sentido físico del término. Y, sin embargo, su irreductibilidad a una explicación en términos meramente causales, no implica que el por qué de una acción no sea justificable. Implica, más bien, para utilizar un lenguaje que de Wilfrid Sellars llega hasta John McDowell, la necesidad de considerar junto con el reino de las leyes de la naturaleza –y por lo tanto la posibilidad de explicar algo en términos de concatenación causal– también un espacio para las razones, a saber, la idea de una justificación en muchos aspectos independiente de los hechos que permite dar cuenta de algunas de nuestras certezas y de las acciones.⁸

Sostener la irreductibilidad en el plano ontológico y epistemológico de fenómenos y experiencias que caracterizan la forma humana de ser a un naturalismo radical no significa necesariamente, sin embargo, sostener que estas experiencias requieran, para ser entendidas, un enfoque de tipo radicalmente anti-naturalista o supernaturalístico. O, dicho de otra manera, no necesariamente un enfoque que aparece antinaturalista (en comparación, por ejemplo, a un modelo de naturalismo fisicalista) es necesariamente un enfoque supernaturalista.

En efecto, a partir de la convicción de que el ser humano es una de las maneras a través de las cuales se manifiesta la naturaleza, lo que, en todo caso, surge como una necesidad de dar cuenta de la experiencia fenomenológica que el hombre hace de sí mismo, es una concepción de la naturaleza (y por lo tanto una versión del naturalismo) que en lugar de anular este tipo de experiencia considerándola como residuos de una visión primitiva del mundo (reduciéndola y disolviéndola en su forma de experiencias auténticas para hacer de ella sustancialmente ilusiones), sea capaz de acogerla y considerarla como modos de ser que no le son extraños.

Una idea como esta, obviamente, implica una problematización filosófica y una adecuada reformulación del concepto de «naturaleza» y la categoría de «natural». Una problematización y una reformulación que sean capaces de incluir en el ámbito de lo natural aquellos fenómenos y aquellas experiencias que un reduccionismo fisicalista obligaría a considerar como fenómenos y experiencias sólo aparentes o extranaturales.

Lo que yo propondría como recorrido de nuestra búsqueda a partir de la investigación que llevamos a cabo aquí sobre la filosofía de la naturaleza de Hegel es la idea según la cual las instancias que parecen causar dificultades al naturalismo, y que por lo tanto, obligan a moverse en una dirección de tipo anti-naturalístico –las instancias que tienen

⁸ Cfr. W. SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in *Science, Perception and Reality*, Routledge, London, 1963; J. McDOWELL, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

que ver principalmente con los conceptos de «sujeto» y «libertad»— podrían de hecho entrar dentro de una perspectiva de tipo naturalístico, si se redefine de manera coherente con una redefinición del mismo concepto de naturaleza y de la relación con la que se pone con el espíritu de la manera que Hegel ofrece aquí.

2. Las raíces kantianas del problema

La capacidad de poner en movimiento una reflexión como la hegeliana sobre el debate contemporáneo en torno al naturalismo encuentra su justificación en el hecho de que tanto la filosofía de Hegel, como en general el debate sobre la posibilidad de un naturalismo filosófico, son, por así decirlo, un intento de superar lo que a menudo se presenta, aunque sea a través de una clara simplificación, como el dualismo kantiano.

Como se sabe, de hecho, la filosofía de Kant se describe a menudo como una filosofía en la que hay una clara división entre el ámbito del conocimiento que tiene como objeto a la naturaleza, por un lado, y el ámbito del conocimiento que tiene como objeto a aquel reino en cierto modo contrapuesto a él y que constituye el ámbito de la libertad, del otro. En la *Crítica del juicio*, la que normalmente se conoce como la obra en la cual Kant realiza una mediación entre estos dos ámbitos, justo en las primeras páginas de la *Introducción*, se dice:

«no hay más que dos clases de conceptos, los cuales, a sus vez, contienen muchos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos; son, a saber: los *conceptos de la naturaleza* y el *concepto de libertad*. [...] En consecuencia, divídese con razón la filosofía en dos partes completamente distintas, según los principios: la teórica, como *filosofía de la naturaleza*, y la *práctica*, como *filosofía moral* (pues tal nombre recibe la legislación práctica de la razón, según el concepto de la libertad)».⁹

Así pues hay dos ámbitos de la filosofía, que corresponden a dos tipologías de conceptos: 1.en el primero, el conocimiento tiene que ver con eventos que se caracterizan por una necesidad que no depende de ninguna voluntad, ni por lo tanto con el mundo al que accedemos a través de nuestros sentidos, o sea, con el conocimiento de lo que en sentido amplio podemos llamar naturaleza.

2.en el segundo, el conocimiento tiene que ver con eventos que dependen de una voluntad y en los que las cosas no suceden de acuerdo con la misma necesidad que podemos encontrar en el interior de la naturaleza, pero en una forma diferente e irreductible de legalidad.

De alguna manera, la diferencia entre estos dos ámbitos y entre los diferentes tipos de legislación que son característicos de cada uno, es la diferencia entre un mundo caracterizado por el *müssen* y un mundo caracterizado por el *sollen*; entre un mundo que se caracteriza por una necesidad, y por lo tanto, por la obligación de no poder suceder más que tal como sucede, y un mundo caracterizado por una necesidad y un deber que dependen de una voluntad y que pueden por tanto ser rechazados.

⁹ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Textausgabe, Bd. V, Berlin 1913, p. 171, vers. cast.: *Crítica del Juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe 1977, p. 69.

La distinción kantiana entre filosofía teórica y filosofía práctica o, como hemos dicho, entre filosofía que tiene que ver con los conceptos de la naturaleza y la filosofía que tiene que ver con los conceptos de la libertad, parece producir resultados que puede aparecer entre ellos, si no como contradictorios, sí como caracterizados por una tensión extraordinariamente problemática.

En la primera *Crítica* Kant —mostrando cuáles son los fundamentos de nuestro conocimiento científico del mundo, es decir, cuáles son las estructuras que hacen posible nuestro conocimiento de la realidad y, en consecuencia, como todas nuestras pretensiones por conocer una realidad sobre o extranatural (es decir, las pretensiones de las así llamadas disciplinas metafísicas que se ocupan del alma, del mundo como totalidad y de Dios) en su mayoría son vanas pretensiones— llega a un resultado que puede definirse substancialmente naturalístico. En la *Crítica de la razón práctica*, por otro lado, donde Kant pone como tema el obrar humano y por lo tanto aquel ámbito de la realidad que no está sujeto a las leyes de la naturaleza, sino a la libertad (y a aquel tipo peculiar de legislación que corresponde a un ámbito en el que entra en juego algo como la libertad) —es decir, algo que puede definirse como la independencia (de la voluntad) de la ley natural de los fenómenos— él llega a un resultado que puede ser leído como anti-naturalístico. No es casualidad que esos conceptos excluidos como objetos de conocimiento de la razón teórica (el alma, Dios y el mundo) encuentren su legitimidad por la razón práctica en la forma de la inmortalidad del alma, de la existencia de Dios y de la libertad, no como objetos de conocimiento, sino, como dice Kant, como *postulados* que debemos admitir si queremos dar un sentido a la ley moral y a su ejercicio. Si no admitiéramos, a nivel de la razón práctica, los conceptos de libertad, de la inmortalidad del alma y de Dios, nos privaríamos, según Kant, de poder pensar la ley moral.

En este sentido, un enfoque naturalístico y uno radicalmente anti-naturalístico, parece que conviven, ciertamente no sin tensiones y problemas, dentro de la estructura sistemática kantiana.¹⁰

El debate filosófico que se desarrolla a partir de la filosofía de Kant es, básicamente, sobre las tensiones y sobre los problemas que una tal convivencia implica. Los distintos desarrollos de la filosofía alemana en los años que van entre finales del siglo XVIII y el inicio del XIX, a pesar de las diferencias radicales en las que se articulan, en muchos aspectos pueden ser leídos como un intento, realizado sobre todo a la luz de la *Crítica del juicio*, de ir más allá del dualismo entre una instancia naturalística, representada en la filosofía teórica, y una más bien anti-naturalística, representada en la filosofía práctica.

En este sentido, aunque dentro de coordenadas muy diferentes y con los resultados que no se pueden sobreponer, la filosofía clásica alemana que se desarrolla a partir de Kant, en la medida en que se articula a partir de la problemática implícita en la división

¹⁰ Desde este punto de vista se podría decir con una fórmula un poco simplista que los intentos de naturalización de la ética sobre los que hoy tanto se discute son en definitiva intentos por superar el litigio kantiano entre la instancia cognoscitiva y la práctica. Estos intentos quieren poner el ámbito de la *Crítica de la razón práctica* dentro del cauce de la *Crítica de la razón pura*, como un intento de llevar la moral, y con ella todo lo que nos parece como más específico del hombre, dentro de aquella filosofía natural en la que el mundo de lo humano puede estudiarse y ser considerado como un objeto natural entre otros objetos naturales.

entre un mundo de naturaleza y un mundo de la libertad, parece compartir una especie de problema de fondo común con el debate filosófico contemporáneo que gira en torno a la cuestión del naturalismo.

3. Hegel: el sistema como estructura conceptual del mundo

Es a partir de este trasfondo que vamos a tomar en consideración la propuesta filosófica de Hegel, que en su estructura sistemática constituye uno de los intentos más impresionantes de pensar en el interior de un marco unitario las diferentes formas de articulación de la realidad. Según Hegel, la filosofía no tiene pues otro contenido que los hechos reales (*Wirklichkeit*). Por supuesto, la filosofía es una problematización de nuestra experiencia ordinaria del mundo; ya que a lo que está llamada a comprender es a este mismo mundo en el que nos movemos en nuestra vida cotidiana, y en su peculiaridad de pensamiento, no puede no ajustarse a los hechos reales y a la experiencia que hacemos de esta realidad:

«Es más, esta conformidad puede verse como mínimo como piedra de toque extrínseca de la verdad de una filosofía, de tal modo que se puede considerar como la finalidad suprema de la ciencia producir la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconsciente con la razón-que-está-siendo, es decir, con la realidad efectiva.» (Enz. '30, § 6).¹¹

Obviamente, decir que la filosofía debe estar de acuerdo con nuestra experiencia de la realidad, que la filosofía no puede, por así decir, estar en contradicción con la realidad, para Hegel no significa decir que la experiencia es el elemento sobre el que se basa el discurso filosófico. La filosofía tiene que justificar el dato de la experiencia en términos puramente conceptuales. Sin embargo, la justificación conceptual, precisamente porque es comprensión racional del mundo y debe dar razón de ello en su ser lo que es, no puede sino estar de acuerdo con nuestra experiencia del mundo o por lo menos está llamada para dar cuenta de las formas a través de las cuales el hombre lo experimenta. La comprensión racional de la realidad no es pues, para Hegel, la construcción de una realidad coherente con estructuras lógico-rationales, independientes de ella y no es, tampoco, una operación de superposición sobre la realidad por parte del sujeto de una red lógico-conceptual elaborada desde fuera de la realidad y a través de la cual se convertiría en racional.

La tarea que la filosofía debe asumir, porque su contenido es el mundo, los hechos reales, es la de rastrear y descubrir la estructura racional que hay en el mundo y que atraviesa la realidad en su concreción. Dicho en términos aún diversos, la tarea de la filosofía no es la de comprimir la realidad dentro de una lógica que el sujeto elabora, por así decirlo, independientemente de ella. La tarea de la filosofía es ser capaz de desarrollar un modelo de racionalidad que sea capaz de dar cuenta de la realidad en su efectividad, el mundo tal como es y no como a uno le gustaría que fuera para ser

¹¹ HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 106.

comprendido por una lógica que no consigue pensarlo sin reducirlo o, transformándolo en relación a ella misma.

Si el contenido de la filosofía para Hegel es la realidad -el mundo- en su articulación sistemática, la ciencia de la lógica constituye lo que se puede describir como el mundo bajo la forma de pensamiento puro, mientras que la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu son diferentes niveles de definición de aquella realidad que, a diferencia del elemento del pensamiento puro en el que se desarrolla la lógica, no puede prescindir de las diferentes formas de exterioridad espacio-temporal que son máximas en el interior de la realidad natural y se quitan progresivamente (en un proceso que no elimina, sin embargo, del todo la exterioridad) en el espíritu. Naturaleza y espíritu no son, en este sentido, dos mundos, por así decir, separados, dos realidades que están de algún modo la una al lado de la otra, ni dos entes separados entre sí, sino niveles diferentes de articulación del único mundo que constituye el contenido de la filosofía. El espíritu no es para Hegel otra ‘cosa’ que se encuentra junto a la ‘coseidad’ natural. Sin pensar la naturaleza como una especie de simulacro del espíritu, y por lo tanto sin sobreponer ‘naturaleza’ y ‘espíritu’, sino moviéndose dentro de una rigurosa diferencia entre ‘naturaleza’ y ‘espíritu’, entendida la primera como idea en la forma de la exterioridad y el otro como idea que se encuentra a sí misma a partir de esta exterioridad, Hegel no considera ‘naturaleza’ y ‘espíritu’ como mundos contrapuestos y separados, y de hecho, sin confundir los dos planos, crea una especie de continuidad entre estas dos determinaciones haciendo de la naturaleza, por así decirlo, la condición de posibilidad del espíritu, o mostrando como, por un lado, la naturaleza se revela a sí misma en el espíritu y, por otro, el espíritu no sólo echa sus raíces en la naturaleza y se desarrolla a partir de la naturaleza, sino que de alguna manera es una articulación de aquella misma realidad que es también naturaleza.¹²

El estudio que aquí se propone en relación con la aparición de las estructuras de la subjetividad y de la libertad en la filosofía de la naturaleza tiene como objetivo mostrar con precisión cómo la relación entre naturaleza y espíritu hace posible una articulación de la diferencia entre el modo de ser de la naturaleza y el del espíritu a partir del reconocimiento de la presencia constitutiva de elementos naturales en el espíritu y de las prefiguraciones de las estructuras subyacentes del espíritu en la naturaleza. Una visión unitaria del mundo que permita pensar también la diferencia entre naturaleza y espíritu implícita, de hecho, que estos dos niveles diferentes de articulación de la realidad no puedan definirse en términos puramente de oposición de uno respecto al otro. En este sentido, aunque en la filosofía de la naturaleza, Hegel muestra cómo la naturaleza es el reino de la pura exterioridad, dominado por una mera necesidad (lo cual hace que sea descriptible, se podría decir, como un espacio de las leyes), también señala en la naturaleza misma el emerger de aquellos modos de ser que tienen su representación

¹² Sobre la posibilidad de una lectura naturalística de Hegel ha llamado eficazmente la atención Italo Testa. Cfr. I. TESTA, *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in *Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, a cura di M. Giannasi, F. Guadalupe Masi, Mimesis, Milano 2008, pp. 139-158; Id., «La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel», *Mimesis*, Milano 2010. Cfr. además las contribuciones recogidas en E. HAMMER (coord.) *German Idealism. Contemporary Perspectives*, Routledge, New York 2007.

semántica, precisamente en las nociones de sujeto y libertad y que permiten luego la articulación concreta de un mundo del espíritu (y por lo tanto, de lo que podría describirse como un espacio de las razones). En este sentido, el mundo del espíritu no es simplemente el otro de la naturaleza, no es concebible como otra realidad que está junto a o se contrapone a aquella realidad que sería la naturaleza, sino que es una forma de ser que se puede desarrollar y articular, aunque negando algunos de los rasgos constitutivos de la naturaleza, sólo a partir de la naturaleza misma.

La naturaleza, en definitiva, es para Hegel, una forma de ser que encuentra su verdad en el espíritu, pero es al mismo tiempo dentro de la concepción monista hegeliana, condición y requisito previo para que pueda darse algo así como el espíritu.

Dentro de estas coordenadas generales, lo que se pretende analizar ahora son algunos aspectos de la filosofía de la naturaleza de Hegel, tratando de destacar en primer lugar las características generales del concepto de naturaleza tal y como se describe como resultado del avanzar por el camino de la *Ciencia de la lógica* en la idea absoluta en los párrafos introductorios de la filosofía de la naturaleza y luego ver la articulación y el desarrollo interno centrado principalmente en el análisis del mundo orgánico, donde Hegel parece contemplar, precisamente, la trascendencia de lo meramente natural en el interior de la naturaleza misma.

4. La determinación del concepto de naturaleza en Hegel

Si se miran los párrafos introductorios a la filosofía de la naturaleza de Hegel, el concepto de naturaleza que se tematiza encuentra su primera y decisiva determinación en la forma de la exterioridad, como una idea en la forma de la alteridad, como aquel ámbito de lo real en el que las determinaciones conceptuales, precisamente en cuanto exteriores, se muestran, para utilizar las expresiones de Hegel, en la forma de un subsistir indiferente (*gleichgültigen bestehen*) y de la singularización recíproca (*Vereinzelung gegeneinander*).¹³

Es la *Äusserlichkeit* la palabra que expresa y define, en el mapa conceptual de Hegel, el modo de ser de la naturaleza; es el *ser fuera de sí* el carácter que afecta a la estructura subyacente de la naturaleza, aquello de lo cual derivan las peculiaridades de su modo de ser y que la distinguen tanto de la idea lógica, como de la idea como espíritu. Y es por eso la exterioridad lo que determina, de principio a fin, todas las configuraciones particulares en las que se concreta.

«La naturaleza ha resultado como la idea en la forma de ser-otro. Ya que la idea es así como lo negativo de sí misma o es exterior a sí misma, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo negativamente exterior frente a esta idea (y frente a la existencia subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la exterioridad constituye la determinación en qué está la idea como la naturaleza».¹⁴

¹³ Cfr. Enz. '30, § 248, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 306.

¹⁴ Enz, '30, § 247, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 305s.

La naturaleza, de hecho, precisamente porque se determina a partir de una *decisión* de la idea de dejar salir de sí su propia particularidad haciéndose exterior a sí misma, ya que es el producto de una decisión que es también un separarse de la idea de sí misma, es el sitio de escisión de lo que la idea, en cuanto tal, es.¹⁵ Si la idea es, para Hegel, «la unidad absoluta del concepto y de la objetividad» (Enz. '30, § 213) y, por tanto, para expresar esta unidad en otras palabras que el mismo Hegel utiliza, si la idea es el *sujeto-objeto*, la *unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo* (Enz. '30, § 214), su escisión es la laceración de aquel ligazón y de aquella unidad que la determina en cuanto idea, por lo cual lo que caracteriza la naturaleza en su propia forma de ser es la exterioridad en el sentido de inadecuación de la objetividad respecto al concepto, de la incapacidad y de la imposibilidad de las determinaciones particulares que caracterizan a la naturaleza en su exterioridad para reflejar plenamente su estructura conceptual.

A partir de este marco de referencia, el trabajo de la filosofía de la naturaleza se configura en muchos aspectos como el intento de buscar la idea en el interior de este reino dominado por la exterioridad, o por la escisión y fractura de la idea misma. Sacar a la luz la idea en la naturaleza no significa, sin embargo, según Hegel, sobreponer a la exterioridad natural una estructura lógica determinada, encapsular las formas externas de la naturaleza en categorías lógicas predeterminadas y, por tanto, *a priori*, con respecto a ella. Dicho de otro modo: tratar de captar la idea en aquel mundo que se define precisamente como dividir en fragmentos a la estructura de la idea misma no significa ocultar la exterioridad en la pureza lógica, tener en cuenta el elemento de alteridad, que la naturaleza en cuanto tal representa, simplemente como una apariencia que una mirada atenta y preparada debería eliminar de la misma manera en que se puede sacar una máscara para revelar la identidad y la autenticidad de un rostro. Interpretar la comprensión filosófica de la naturaleza de esta manera significaría pensarla como una especie de operación de ocultamiento del modo de ser específico de la naturaleza en vistas de su consideración limitada a su lado *lógico*; significaría considerar la naturaleza no a partir de sí misma, sino como algo distinto de lo que es. Mostrar la idea *en la naturaleza* implica el paso en la exterioridad que ella es como naturaleza y, por tanto, en este pasaje, su reconocimiento explícito.

En esta exterioridad, que es la naturaleza, dice Hegel, «las determinaciones conceptuales tienen la apariencia, unas frente a otras, de un *subsistir indiferente* y de la *singularización* recíproca»,¹⁶ por lo que las articulaciones internas al concepto aparecen en ella como separadas y aisladas las unas de las otras, privadas de aquella fluidez

¹⁵ La decisión a la cual nos referimos aquí es la que Hegel tematiza en el último párrafo de la *Ciencia de la lógica*, cuando la idea absoluta, una vez llegada a su plena realización como absoluta libertad e independencia de todo elemento fuera de sí, *decide* dejar salir de sí libremente el momento de su propia particularidad y hacerse otro. El término decisión es *Entscheidung*. Conviene recordar que en la lengua alemana el término *Scheidung* indica *separación* y *disociación* y que uno de los significados a los cuales remite el término *Entscheidung*, sobre todo en un contexto médico, es *crisis*. Sobre la relación entre la absolutz de la idea, su absoluta libertad y su hacerse otro a través de una decisión que es un separarse la idea de sí misma me remito a L. Illetterati, *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo passaggio nella natura in Hegel*, in «Verifiche», 34, 2005, pp. 241-274.

¹⁶ Enz. '30 § 248; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 306.

particular que estas articulaciones manifiestan a nivel lógico, por lo que se presentan, para usar expresiones comunes en la reflexión filosófica de la época, como petrificadas y congeladas.¹⁷ Por esta razón, prosigue Hegel, «la naturaleza no muestra en su existencia ninguna libertad, sino *necesidad y contingencia*» (Enz. '30 § 248).

La exterioridad en la que se encuentra la naturaleza como su forma de ser, implica, en primer lugar, una separación e indiferencia de sus muchas configuraciones, de donde se sigue, a su vez, la caracterización de la misma como un ser *necesario, accidental y privado de libertad*.

Debido a que la libertad, para Hegel, es esencialmente autodeterminación y por ello también la capacidad de estar siempre consigo en las diversas formas de su manifestación en la naturaleza, donde cada determinación individual es, de hecho, inadecuada respecto a su concepto, donde las diferentes exteriorizaciones no corresponden nunca a lo que ellas son en el plano conceptual, no se puede hablar propiamente de libertad. Y ya que no es libre la naturaleza sólo puede aparecer en su estructuración más general, a la vez, como *necesaria* —y aquí la necesidad se entiende como el modo de ser de lo que no se determina por sí mismo, sino que lo es «mediante un *otro*» (Enz. '30, § 149)— y como *accidental*, o como una realidad que tiene el valor de la simple posibilidad, que es incapaz de determinarse por sí misma en la práctica y que puede así no ser de la misma manera que es.

Falta de libertad, necesidad (en el sentido de dependencia de otro) y accidentalidad (en el sentido de poder no ser) constituyen así aquellos caracteres que son una consecuencia directa de su ser dominada, en su determinación más universal, desde la exterioridad.

Sin embargo, aunque exista en la forma de la exterioridad, de la no libertad, de la inadecuación con respecto a su propio concepto —por lo que «en la naturaleza el juego de las formas no sólo tiene su propia contingencia sin restricciones, sin reglas, sino que cada figura por sí misma está desprovista del concepto de sí misma» (Enz. '30 § 248, An.)— y, por tanto, encuentra su determinación específica en palabras como *ser-otro, subsistir indiferente, singularización, necesidad y contingencia* que puede ser representada, y evidentemente no sin razón, según Hegel, como *lo Negativo, el no ser, la caída de la idea*, es, sin embargo, a su manera, o en su elemento específico, exposición (*Darstellung*) de la idea. Aquí encuentra su origen lo que Hegel llama la «contradicción no resuelta» de la naturaleza (Enz. '30 § 248, An.): en su ser, al mismo tiempo, idea, pero idea que es exterior a sí misma, es decir, que está en la forma de su exterioridad y por lo tanto de su fragmentación. La naturaleza es la contradicción no resuelta, ya que en su forma de ser determinado, o en el modo de ser que le es peculiar como naturaleza, no se corresponde con lo que es en sí misma, en su idea.

Este carácter de la naturaleza por el que tiene *en sí* la idea como algo exterior y oculto, que no tiene realidad sino en su manifestación externa, emerge con especial claridad en el párrafo donde Hegel analiza la visión clásica de la naturaleza como un *sistema de grados*.

¹⁷ Cfr. A. STONE, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2005.

«La naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado*, cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta, pero no de tal manera que cada escalón sea *naturalmente* generado desde los otros, sino [que lo es] en la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza».¹⁸

Como sea que la palabra clave de la naturaleza es la *exterioridad*, el pensamiento toma en la infinita variedad de formas que la caracterizan un tipo de conexión ordenada, una dirección de desarrollo: un sistema de grados. Este es un punto particularmente importante. Por un lado, se confirma aquí el típico proceder dialéctico que caracteriza, como es sabido, toda el itinerario de la *Ciencia de la lógica*, aquel proceder en el que cada grado sucesivo es el producto y es el resultado del precedente, de tal manera que también se puede considerar como la verdad de aquello de lo cual proviene; y, por otro, en él emerge también la peculiaridad del movimiento –y por lo tanto, de la *lógica*, se podría decir– que pertenece al modo particular de ser de la naturaleza y que la hace por lo tanto, irreducible a una consideración puramente lógica. En ella, pues, la transición de un grado a otro no ocurre, dice Hegel, *naturalmente*, y por tanto con fluidez en la naturaleza misma, sino sólo en la idea de ella, en esa idea, a saber, que sólo la consideración filosófica puede sacar a la luz. La línea de desarrollo que el *sistema de grados* representa no está *realmente* (que en la naturaleza significa *exteriormente*) en la naturaleza, en el sentido de que no es la naturaleza en su apariencia exterior el sujeto de este movimiento. Esto no excluye que *en la naturaleza* no haya *desarrollo y progreso*, pero implica de todos modos que desarrollo y progreso, *en la naturaleza*, son algo que sólo la consideración filosófica, entendida como ciencia *de la idea* en cuanto naturaleza, puede percibir.

Esta concepción del mundo de la naturaleza visto como una escala ordenada y gradual, de modo que cada peldaño aparece íntimamente relacionado con el que lo precede y con el que lo sigue en una progresión que va de lo simple a lo complejo y de lo imperfecto a lo completo –imagen que ya en la antigüedad había asumido un papel explicativo de gran alcance en el ordenamiento del mundo como un todo por sus notas de *plenitud, progresión y jerarquía* que implica– ha sido fundamental para el debate, especialmente entre los naturalistas, a lo largo del siglo XVIII.¹⁹ Como se sabe, ya Leibniz, por ejemplo, había representado el mundo de la naturaleza como una especie de gran cadena, que desde los fósiles unía los seres inanimados con las primeras formas de vida y con las plantas, y luego con los animales, para llegar al escalón más alto, en el contexto natural, representado por el hombre. La visión de Leibniz de la naturaleza parecía dominada por un continuo en el que era cada vez más difícil trazar líneas de

¹⁸ Enz. '30 § 249; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 308.

¹⁹ Sobre la historia de esta idea ver el clásico A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of an History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1936, 1964. Sobre el 'continuo' como condición de posibilidad de una taxonomía en el interior de la historia natural sobre todo en el siglo XVIII, cfr. también M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966. Para una visión más estructurada cfr. G. BARSANTI, *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Sansoni, Firenze 1992.

demarcación y límites verdaderos y auténticos.²⁰ Sin embargo, si el esquema general propuesto por Leibniz fue mayormente aceptado en sus líneas fundamentales por la comunidad científica de la primera mitad del siglo XVII,²¹ muchos naturalistas encontraron no pocas dificultades en la transcripción empírica de todo el mundo de la naturaleza siguiendo la imagen de la escala, y muchos de ellos comenzaron a albergar dudas considerables acerca de la posibilidad de utilizar seriamente y de manera científicamente provechosa el modelo de la escala, concibiéndolo cada vez más como una representación filosófica, o manifiestamente poética, más que como un verdadero modelo científico.²²

Lo que sobre todo presentaba dificultades desde la exigencia de una transcripción empírica del mundo de la naturaleza en el interior del modelo de la escala era la idea de continuidad que esta imagen implica necesariamente. Más concretamente, era fuente de dificultades la posibilidad de concebir una transición sin solución de continuidad entre el mundo inorgánico y el mundo orgánico, entre lo inanimado y lo animado, entre lo no viviente y lo viviente. La búsqueda de los así llamados eslabones perdidos en la cadena y, en general, de los lugares de paso entre un reino y otro o entre una especie y otra, había ocupado, en efecto, una parte nada despreciable del trabajo de los naturalistas en el curso del siglo XVIII y podía ser considerada, en algunos aspectos, parte integrante del programa del llamado movimiento romántico de la *Naturphilosophie*, orientado, como es sabido, hacia el esfuerzo por descubrir una imagen unitaria no sólo de la naturaleza en sí misma, sino también de la naturaleza con el reino del espíritu.²³

Ante este panorama tan complejo y articulado, la solución hegeliana se presenta, por una parte, todavía dentro de la idea de la escala vista como estructura unitaria y jerárquica, pero, por otra parte, no del todo asimilable a las ideas continuísticas clásicas de la tradición de Leibniz, en consonancia con las dificultades que surgen del análisis naturalístico empírico y, ciertamente, en consonancia con el cambio trascendentalista de Kant.

En la *Crítica de la Razón Pura*, de hecho, Kant había demostrado en qué sentido la *lex continui in natura* debía considerarse no como un principio constitutivo del objeto, sino sólo como un «legítimo y excelente principio regulador de la razón»,²⁴ en relación

²⁰ Cfr. sobre este tema, la famosa carta de Leibniz al matemático francés Varignon, conocida también como la carta sobre el principio de continuidad: G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, ed. it. coordinado por D. O. Bianca, vol. II, Utet, Torino 1968, pp. 769-770.

²¹ Es el caso, como señala Barsanti, de Bonnet, Buffon, La Mettrie, Daubenton, Needham, Robinet (cfr. G. BARSANTI, *La Scala, la Mappa, l'Albero*, cit., pp. 20-24).

²² El debate sobre la imagen de la escala se realiza sobre todo a partir de la segunda mitad del XVII, entre otros, por autores como Linneo, Voltaire, Blumenbach, Lamarck.

²³ Sobre las diferentes formas y articulaciones de la ciencia y de la filosofía de la naturaleza en la época romántica cfr. S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Il Mulino, Bologna 2000.

²⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 668 / B 696), Akademie Ausgabe. Bd. III, Berlin 1911, p. 442; *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara 1978, p. 546.

al cual, sin embargo, «no puede mostrarse un objeto correlativo en la experiencia».²⁵ La afirmación de la *scala continua* de las criaturas no encuentra según Kant ningún apoyo en la observación directa de la naturaleza que le permita ser considerada como una afirmación objetiva. De hecho, en la naturaleza, dice Kant, tal como nosotros la podemos experimentar, los peldaños de esta escalera «están demasiado separados entre ellos» y lo que a veces creemos que son sólo pequeñas diferencias, pequeños saltos, son en realidad en la naturaleza ‘abismos’”. Y sin embargo, «el método de buscar según este principio un orden en la naturaleza [...] es sin duda un excelente principio regulador de la razón»,²⁶ un principio por el cual la razón guía la investigación empírica hacia una unidad sistemática.

El punto en relación al cual la posición de Hegel es diferente y tiene originalidad respecto a las representaciones clásicas de la ley apunta principalmente al concepto de *paso* que, en una concepción de la naturaleza determinada sobre todo por la exterioridad, no puede ser visto como desarrollo real, evidente y manifiesto. El *paso*, que puede ser la fase de transición de un reino natural a otro, como también el lugar de la *metamorfosis* de una especie natural en otra, según Hegel, es siempre, en la naturaleza, algo oculto, tapado, interior. A la fluidez y al dinamismo del concepto, a su evolución y su desarrollo concreto y consciente en el espíritu, corresponde en el reino de la exterioridad y la desigualdad del concepto respecto a la objetividad, y por lo tanto en la naturaleza, sólo algo como congelado y petrificado.

En las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* Hegel se centra explícitamente en la diferencia entre la progresión tal como sucede en la naturaleza y la forma en que tiene lugar en el mundo del espíritu.

«En la naturaleza, la especie no realiza ningún progreso, pero en el espíritu cada cambio es un progreso. Ciertamente, la serie de las formas naturales constituye una progresión gradual desde la luz hasta el hombre, de modo que cada grado es la transformación del grado precedente, un principio superior surgido de la superación y el declinar del grado precedente. Pero, en la naturaleza, los momentos de ese proceso se separan y todos los escalones singulares coexisten; la transición sólo aparece a los ojos del espíritu pensante que comprende aquella conexión. La naturaleza no se comprende a sí misma, y por eso la negatividad de sus formaciones no existe para ella».²⁷

El proceso por el que la naturaleza se realiza a sí misma no es, por tanto, en la interpretación de Hegel, un proceso transparente. En la naturaleza, de este proceso sólo podemos ver los resultados, los productos, pero no el modo a través del cual los productos naturales están relacionados entre sí, o las modalidades por las que están vinculados el uno con el otro. Precisamente la gradualidad en la naturaleza es, para

²⁵ *Ibidem*. Como en seguida veremos, afirmar que la solución hegeliana se pone de alguna manera en línea de continuidad con la kantiana, no significa que Hegel se adapte a la posición de Kant, ya que más bien ésta viene *absorbida* en el interior del horizonte sistemático hegeliano y, a través de esta absorción, reinterpretada y «rehecha».

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, pp. 153-154, vers. cast.: *La razón en la historia*. Traducción de Armando Gómez. Madrid: Seminarios y Ediciones 1972, pp. 194s.

Hegel, «*un elemento interior* que se manifiesta sólo en el espíritu»,²⁸ los grados de la *scala naturae* sin duda surgen *necesariamente* el uno en el otro, pero no *naturalmente*, es decir, no en el modo propio y específico en que la naturaleza *es* y *se muestra*.

Se podría decir que, según Hegel, la naturaleza es sin duda un todo cuyas partes están conectadas entre ellas, relacionadas la una con la otra (una *unidad sistemática*, para tomar la expresión kantiana), pero, al mismo tiempo, esta unidad y organicidad está sólo en la idea, la cual, a su vez, en la naturaleza está en forma de ruptura y división. Porque la naturaleza es en esencia exterioridad, la conexión y la ligazón entre sus partes no son, en su modo de manifestarse, una cosa real y concreta, y sólo pueden leerse por la consideración racional de la naturaleza.

«A la naturaleza ciertamente le es propia la exterioridad, las distinciones caen una fuera de otra y la naturaleza hace que se presenten como existencias indiferentes [una a otra]; [pero] el concepto dialéctico que dirige los peldaños [del desarrollo] hacia delante es lo interior a ellos mismos».²⁹

En este sentido, pues, Hegel no rechaza el axioma formulado por Leibniz, según el cual *natura non facit saltum*, ni tampoco, lo entiende, como Kant, simplemente como un principio regulador de la razón desprovisto de todo valor constitutivo para la naturaleza. Radicalizando el planteamiento trascendental kantiano, Hegel concibe el principio de continuidad natural y, por lo tanto, la estructura ordenada de la naturaleza como un principio que tiene su propia legitimidad *en la idea* de la naturaleza, en su elemento *lógico-ideal*, pero que *en la naturaleza*, en cuanto determinada en su propia forma de ser, aparece sólo en cuanto fragmentado, petrificado o, para volver a la palabra clave de la naturaleza, en su exterioridad.

La naturaleza es, pues, para Hegel, *la contradicción no resuelta*, en cuanto que, por una parte, aparece como el mundo de la exterioridad y de la fragmentación singularizada con todas las consecuencias que, como hemos visto, esto implica, y, por otra, aunque sólo en su interioridad y en una forma que acompaña a su específica exterioridad, es también idea. La naturaleza es contradicción sin resolver, ya que, en su forma determinada, no corresponde, a no ser sólo parcialmente, a lo que es *en sí misma*, en su *esencia*. La accidentalidad, la irregularidad y la indeterminación conceptual de las formaciones de la naturaleza no son, por lo tanto, como se ha señalado, un dato evidente o un velo de Maya que la filosofía con su poder conceptual pueda romper para hacer emerger la esencia oculta de la naturaleza.

Esta «*impotencia* de la naturaleza» (Enz. '30, § 250), por la que en ella las determinaciones del concepto sólo están presentes de manera abstracta y en una forma tal que sus configuraciones no se corresponden con la estructura conceptual, es un

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). Gesammelte Werke, Bd. 13, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, unter Mitarbeit von H.-C. Lucas und U. Rameil. Meiner, Hamburg 2000, § 194, An. (a continuación se cita con la sigla Enz. '17, seguida por el número del párrafo).

²⁹ Enz, '30, § 249, An.; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 308.

elemento absolutamente decisivo, de modo que, dice Hegel, «pone límites a la filosofía» (Enz. '30, § 250, An.). La filosofía, en efecto, por un lado, tiene la tarea de encontrar *las huellas* de la determinación conceptual en el interior de la naturaleza, y, por otro, es consciente de que lo accidental en la naturaleza tiene su propia ley. Por lo tanto, debe permanecer atenta junto a esta accidentalidad para evitar caer en el error de intercambiar estas huellas, por medio de analogías tal vez atractivas, pero no tan estrictas, «para la totalidad de la determinación de la formación» (Enz. '30, § 250 An.). En este sentido, lo que el proceso de la filosofía natural debería ser capaz de mostrar es lo que el modo de ser de la naturaleza en su puro suceder exterior no revela, es decir, como se mencionó anteriormente, la capacidad de expresar en sus productos concretos, no sólo la accidental casualidad que aquí también tiene su propia ley, sino también la trama racional que le permite ser, justamente, *forma* de la idea.

Este sistema de grados que es la naturaleza encuentra su plenitud en el ser vivo:

«El movimiento a través de su proceso escalonado consiste, más concretamente, en que la idea se ponga como aquello que es en sí, o, lo que es lo mismo, que desde su inmediatez y exterioridad (que es la muerte), vaya a sí para ser primeramente como [algo] viviente; después empero supere también esta determinidad bajo la cual es meramente vida y se produzca hasta [alcanzar] la existencia del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza, y es la verdadera realidad efectiva de la idea».³⁰

El entero desarrollo de la filosofía de la naturaleza hegeliana puede ser entendido como el proceso gradual y progresivo de la conquista y demostración de esta proposición: que la naturaleza es, en esencia, *idea* y que la idea se manifiesta, en la naturaleza, en forma de *vida*. En este sistema de grados, el proceso tiende a la realización del concepto, a su manifestación como individuo viviente, como organismo concreto.

La vida es el lugar de la realización de la naturaleza, el lugar donde finalmente llega a manifestarse aquel rasgo ideal que siempre está escondido en las diferentes manifestaciones de la exterioridad natural, ya que en ella el elemento de exterioridad que caracteriza, en general, a la naturaleza es, al menos parcialmente, absorbido: el viviente es de hecho una unidad de partes entre sí distintas que no permanecen, sin embargo, simplemente externas la una a la otra, sino que están organizadas en relación a la totalidad de la que son partes, de la misma manera que tienen la capacidad de relacionarse con una alteridad, sin, por ello, perderse y disolverse en la alteridad misma (como sucede, por ejemplo, al nivel de las relaciones mecánicas y químicas). El concepto y la objetividad no son, en el ser vivo, dimensiones separadas una de la otra, ya que el concepto es justamente la modalidad de organización concreta de los diferentes organismos.

Precisamente en este sentido el viviente es el lugar donde llega a plenitud el modo de ser de la naturaleza. Plenitud que es, sin embargo, como siempre en Hegel, también el lugar en el que un modo de ser se manifiesta en sí mismo la transición en dirección a una dimensión que es la superación de sí mismo. La vida constituye, pues, por una parte, aquel punto focal alrededor del cual es posible reunir a la multiplicidad disgregada

³⁰ Enz. '30, § 251; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 311.

propia del modo de ser de la naturaleza, y, por la otra, lo que permite hacer emerger desde la naturaleza misma una forma de superación de sí, es decir, de la división entre el concepto y la objetividad que caracteriza la naturaleza como *exterioridad* y *ser-otro*.

Si bien es cierto que la vida es para Hegel, desde el inicio de su actividad especulativa, la unión de la unión y de la no unión, o la capacidad de dividirse permaneciendo, sin embargo, en unidad consigo mismo y por lo tanto de soportar el peso de la diferencia, en ella –en la vida– se debilita aquel carácter de separación entre la objetividad y su concepto, entre el existir fuera de sí y la idea, que determina la forma a través de la cual se presenta la naturaleza.

Esto no quiere decir que el viviente ya no es naturaleza. Al contrario el viviente es tal, sólo en cuanto y en la medida que es naturaleza. El hecho de que en la naturaleza viviente se revelen aquellos rasgos que implican alguna forma de superación del puro ser natural exterior, es lo que realmente consiente, a partir del momento de la realización de sí misma, de redefinir el concepto mismo de naturaleza, de abrirse a una consideración de lo natural que trasciende la pura exterioridad que la naturaleza es desde el principio y de pensar así, fuera de la mera contraposición, las nociones de naturaleza y espíritu.

No es casualidad que dentro de la dimensión de la naturaleza viviente aparezcan y encuentren su primera articulación concreta los conceptos que son ajenos a la dimensión puramente exterior de la naturaleza y que marcan de manera decisiva la dimensión del espíritu: los conceptos de subjetividad y de libertad.

5. La subjetividad natural

En la introducción a la tercera parte de la filosofía de la naturaleza de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830, Hegel califica, de hecho, el organismo como «*unidad negativa, dotada de sí mismo (selbstische) y subjetiva*» (Enz. '30, § 337).

Para entender lo que Hegel quiere decir con estas definiciones que constituyen las características fundamentales del organismo, debemos recurrir a aquella parte de la física orgánica en la que Hegel establece el modo de ser del organismo animal en cuanto en él encuentran concreción real las características fundamentales del viviente que, por el contrario, en el organismo geológico y en el vegetal son, por así decirlo, sólo anticipados de manera puramente formal o inmediata, pero no plena y efectivamente realizados.

El concepto, que caracteriza en profundidad a la esfera animal, es, en primer lugar, el concepto de *subjetividad*, un concepto que encuentra, por eso, su primera referencia *real* en el desarrollo sistemático hegeliano dentro de un contexto que es evidentemente de tipo naturalístico.

Pero ¿en qué sentido podemos decir que el animal es subjetividad? ¿Qué quiere decir Hegel al afirmar que el modo de ser del animal es el modo de ser de una subjetividad?

Así se presenta al organismo animal en el texto de la *Enciclopedia* de 1817:

«La individualidad orgánica es primero subjetividad, en cuanto que su singularidad no es realidad en acto simplemente inmediata, sino igualmente eliminada [...], y el organismo conserva enteramente, en su proceso hacia el exterior, el sol dotado de sí-mismo (*selbstische*)». (Enz. '17, § 273)

Para entender estas palabras de Hegel, y en particular lo que quiere decir con la idea de que el animal en su contacto con el mundo exterior conserva algo así como un *selbstische Sonne* –idea que de alguna manera condensa el significado que asume dentro del horizonte conceptual de su filosofía de la naturaleza el *ser sujeto*– es necesario referirse al modo en que se había caracterizado previamente la naturaleza vegetal, entendida como forma de organismo que todavía no está totalmente terminado y marcado más bien por una peculiar *immediatez*. Esta *immediatez* consiste, por una parte, en la incapacidad de la vida vegetal para ser una auténtica unidad en la diferencia o, en su ser, más que una unidad compleja de partes diferenciadas, un fraccionarse en más individuos para los que, dice Hegel, «el único individuo entero es a lo sumo, el terreno, más que su *unidad subjetiva*» (Enz. '17, § 266), y, por otra parte, en la determinación por la que ella tiene su unidad de alguna manera fuera de sí, orientada al exterior, y tiene por eso en otro –de hecho, en el sol, o más en general en la luz– su propio centro de gravedad.³¹ Lo que hace de la planta una realización, digamos, solamente parcial e inmediata del concepto de organismo hay que buscarlo en su característica específica, por la cual ella, en el lenguaje hegeliano, tiene *otro sí mismo fuera de sí mismo*, una unidad externa a sí mismo que queda fuera de sí mismo, pero a la que tiende necesariamente y de la que depende necesariamente. Este «su segundo sí mismo fuera de sí mismo»,³² es para la planta la *luz*, hacia la cual se dirige siempre de hecho –y por esto se dice que la planta no está dotada de movimiento propio, sino de movimiento condicionado– y tiene por lo tanto sobre ella, dice Hegel, el más alto poder.³³

El rasgo característico de la subjetividad animal es precisamente la negación de esta *immediatez* que caracteriza al modo de ser de la planta; negación de la *immediatez* que se manifiesta como una forma de *liberación* de la relación de dependencia directa que caracteriza a la planta en su relación con los elementos naturales. La negación de esta *immediatez* a través de esta forma de liberación es lo que caracteriza la aparición de la subjetividad animal.

En el modo de ser del animal el principio de la subjetividad llega para Hegel a hacerse realidad en cuanto que tiene una estructura tal que la meta hacia la cual tiende –el sol hacia el cual se dirige– no es, como en el caso de la planta, algo externo, un poder extraño fuera de sí mismo, sino que se identifica, por así decir, con el *sí mismo*.³⁴ Aun cuando toda la actividad del organismo se dirige hacia el exterior, incluso cuando el

³¹ Cfr. Enz. '17, § 269.

³² G.W.F. HEGEL, *Naturphilosophie*, Band I *Die Vorlesung von 1819-20*, in Verbindung mit K.H. Ilting, hrsg. von M. Gies, Bibliopolis, Napoli 1982, p. 119.

³³ Así escribe Hegel en un *Zusatz* relativo a la naturaleza vegetal: «la luz es este sí mismo físico externo a la planta hacia el cual ella se dirige de la misma manera que el hombre busca a los hombres.» (G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie*, in G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hrsg. von H. Glockner, Bd. 9, Frommann, Stuttgart 1929, § 344 Z, p. 500).

³⁴ Han llamado la atención sobre este paso de la naturaleza vegetal a la naturaleza animal Karl Heinz Ilting e Franco Chiereghin. Cfr.: K-H. ILTING, *Hegels Philosophie des Organischen*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, ed. by in Michael J. Petry, Frommann-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 349-368; F. CHIEREGHIN, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche» 19 (1990), pp. 127-229. Sobre la analogía entre el animal y el sol cfr. G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie*, § 350 Z, p. 576-577.

organismo sale de su propia singularidad y va al encuentro de lo que es distinto de sí mismo –partiendo de la *carencia* y de la *insuficiencia* que siente en sí mismo– siempre tiende a realizarse a sí mismo.

Decir que «el organismo conserva internamente, en su proceso hacia el exterior, el sol provisto de sí-mismo» quiere decir precisamente que el animal, en cuanto es actividad dirigida hacia sí mismo, es movimiento que, incluso en su tender fuera de sí mismo, siempre tiene en sí mismo y no en otro su propio fin y por lo tanto su centro. Y lo que tiene en sí mismo el punto de apoyo de su propio movimiento, lo que tiene en sí mismo el objetivo del propio tender hacia fuera de sí, es, según Hegel, sujeto.

Por el hecho de tener en sí mismo y no en otro el centro alrededor del cual gira su actividad, la subjetividad animal es, en lenguaje de Hegel, una *unidad concreta*: no una unidad sólo formal, como la de la planta, en la que las partes tienen su autonomía con respecto a la totalidad, ya que también son capaces de sobrevivir a su separación del conjunto, dando lugar como partes a nuevos conjuntos orgánicos. La del animal es una *unidad concreta* en cuanto que es una unidad que se hace, en la diferencia y en la articulación, una unidad en la que las partes son de hecho miembros de un todo, de una manera tal que, si se separan y se cortan del conjunto, ya no son más lo que son como partes de la totalidad del organismo y pierden así su específico significado *orgánico*. La unidad concreta de la subjetividad animal es precisamente lo que hace al animal un individuo en el sentido propio y concreto del término, o una manera de ser que no puede dividirse sin ser anulado en su propia estructura ontológica: una estructura que en su articulación permanece en unidad consigo mismo, una forma de ser que permanece como sí mismo incluso en su división interna y en su hacerse otro.³⁵

Con la irrupción del principio de la subjetividad, el animal se muestra, pues, principalmente como el ser que tiene en sí mismo y no fuera de sí el principio básico de la unificación de sí mismo y se revela en consecuencia, diferenciándose una vez más y en un modo radical y claro tanto de la naturaleza geológica como del mundo vegetal, como capaz de *automovimiento*, es decir, capaz de escapar, aunque, por supuesto, sólo en parte, al dominio de la exterioridad –ya sea de la gravedad o de la luz– y determinarse, incluso en relación con el lugar, no conforme a un poder exterior, sino en base a exigencias y móviles que se encuentran dentro del propio organismo.

No es casualidad que justo aquí, en la última sección de la física orgánica, dentro del contexto de la noción de subjetividad animal, aparezca, el concepto de *libertad*.

Los conceptos de sujeto y libertad son para Hegel conceptos íntimamente relacionados entre sí, de modo que las dos palabras aparecen en algunos contextos como expresión o explicación la una de la otra. Desde el nivel natural dentro del cual nos movemos aquí, la subjetividad del animal se expresa en la capacidad por la que se muestra capaz de *liberarse* de su necesaria relación con los poderes exteriores que impiden a la planta aquella mínima forma de la autodeterminación –y por lo tanto de *libertad*– que se manifiesta, por ejemplo, en el automovimiento.

³⁵ El organismo animal es la realización concreta de la vida en la naturaleza en cuanto que «es el uno que contiene las partes en libertad reunidas en sí mismo; se divide en ellas, les da su propia vida universal y las mantiene en sí como su negativo, su fuerza» (G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie*, § 342 Z, p. 491).

Hegel conecta y explica la posibilidad y la capacidad de cambiar su residencia que tiene el animal con una referencia a la relación del todo peculiar en el ámbito del mundo natural, que la forma más acabada del organismo tiene con el *tiempo*. Si la planta, de hecho, así como se encuentra sometida a la energía exterior de la luz por lo que respecta a su movimiento, está de la misma manera también completamente relacionada al tiempo cíclico de la naturaleza cíclica por lo que respecta a las etapas de su crecimiento, nutrición y reproducción; el animal, sin embargo, en cuanto subjetividad es una forma de ser que requiere lo que Hegel llama significativamente «un tiempo libre» (Enz. '30, § 351); expresión que implica por parte del animal una forma de independencia del tiempo externo y puramente natural, al que el mundo vegetal está siempre sometido, y por lo tanto una capacidad de *autonomía* y de *autodeterminación*, que hace por primera vez su entrada real en el reino de la naturaleza.

Si el «tiempo libre» de esta subjetividad se manifiesta en el automovimiento del animal, esta capacidad —el automovimiento— no debe interpretarse, sin embargo, según Hegel, sólo como posibilidad de un cambio espontáneo de lugar, sino también, en la medida en que se puede hablar de un automovimiento «ideal» (Enz. '30, § 351), como la condición capaz de dar cuenta y de ponerse en el origen de todas aquellas características que marcan de manera específica el modo de ser de esta subjetividad natural que es el animal y que constituyen todas las determinaciones particulares que encontrarán a continuación, una específica y ulterior articulación a nivel del espíritu. Tales como el fenómeno de la *voz*, además del *calor* animal, del *consumo periódico de alimento* y, sobre todo, del *sentimiento*.

La voz es, según Hegel, la expresión de «una emoción libre en sí mismo» (Enz. '30, § 351) del organismo y en este sentido una expresión de su subjetividad. Ciertamente, la *Stimme*, que caracteriza la subjetividad animal, no se caracteriza aún por la producción simbólica que conduce después a nivel espiritual a hablar del lenguaje como tal. Sin embargo, *Stimme*, como manifestación de la capacidad de la subjetividad animal para expresarse a sí misma, para exteriorizar su propia interioridad, para dar algún tipo de existencia exterior a su íntima condición de dolor, de satisfacción, o de indignancia, puede ser leída como una especie de supuesto natural (y por lo tanto también una condición previa) del poder simbólico, que encuentra su articulación sólo en el nivel del espíritu.

La voz no es simplemente la consecuencia de una mecánica interna del organismo. En cuanto determinación del automovimiento mismo que caracteriza el animal, es una auto-producción del animal, un fenómeno por el cual el animal es capaz de llevar fuera su propio *sí* mismo, y dar de alguna manera forma objetiva a su propia subjetividad, al propio *Gefühl* (Enz. '30, § 351).

Sólo por el hecho de que *siente*, el animal es capaz de expresar en la voz lo que podríamos llamar, sin atribuirle, sin embargo, ningún tipo de conciencia, su propio *sí* mismo. O, mejor dicho, el *Gefühl* constituye la determinación en la cual el animal *se siente, se percata*. Y lo que siente y percata es precisamente su propio *sí* mismo en cuanto inmerso en situaciones de placer y de dolor, de satisfacción o de indignancia, en todas las situaciones, en las cuales la *Stimme* es capaz de dar una exteriorización y una objetividad.

Pero la estructura subjetiva del animal viene explicitada por Hegel, en particular, por la forma en que se articula la relación con el exterior, la relación con el mundo que le rodea, una relación que determina en la forma del proceso de asimilación.

El proceso, que el animal mantiene con el mundo que le rodea, nace con *el sentir*, pero con un sentir que está marcado subjetivamente y conectado a su propio sí mismo, un sentir la carencia. A partir de este sentir se explicita en consecuencia, como un actuar que se determinará en relación con esta percepción de la carencia, como «el impulso para suprimirla» (Enz. '30, § 359).

El proceso de asimilación nace de una necesidad y de una deficiencia estructural del propio organismo, pero incluso antes, a un nivel más fundamental, de la posibilidad, que es propia sólo del ser viviente, de *sentir* esa necesidad y esa carencia.³⁶

La noción de carencia y la necesidad comprendida como la percepción de la carencia y el impulso a suprimirla como carencia, son elementos básicos en la concepción hegeliana del organismo vivo. El viviente es un ente, se vendría a decir, esencialmente indigente, un ente que tiene la necesidad como constitutiva de su esencia. Cuando decimos que es esencial significa decir que en el momento en que a un viviente le resultase extraña la condición de necesidad, ya no sería un ser vivo. Cualquier organismo vivo, de hecho, independientemente de su tamaño y su grado de complejidad, tiene necesidad para sobrevivir y seguir en vida, demoler y reconstruir sus «materiales» constitutivos en las actividades metabólicas que consisten esencialmente en la asimilación, en la transformación y en la eliminación, que se pueden leer, en su estructura básica, como articulaciones de una necesidad. El ser vivo tiene necesidad, desde el principio, para poder continuar a ser él mismo, de transformarse y modificarse a sí mismo, asumiendo en estos procesos lo otro de sí mismo, utilizando, para la «construcción» de sí mismo, además del «material» proveniente de sí mismo, aquello que es externo a su propia estructura.

Expresado en otros términos, el modo de ser del viviente es el de la permanente transformación de sí en un proceso en el cual el organismo se vuelve hacia sí mismo —actúa sobre sí mismo— y hacia el exterior —actuando hacia lo que es otro respecto a sí mismo— a fin de mantenerse como un proceso, o para poder ser lo que ya es.

Además, de alguna manera podríamos decir que esta estructura del ser necesitado en relación con su seguir siendo —este ser, por lo tanto, la actividad de una carencia, para usar una expresión particularmente eficaz de Hegel— es lo que diferencia el viviente del reino de la pura materialidad inorgánica, la cual, al no tener cambio alguno que se origine en sí misma, es totalmente inadecuada por su propia constitución a ser afectada activamente por algo así como una carencia.³⁷

³⁶ «Sólo el ser viviente siente carencia» (Enz. '30, § 359 An.). En la *Ciencia de la Lógica* Hegel escribe: «El dolor es el privilegio de las naturalezas vivientes; éstas, siendo el concepto existente, son una realidad de la fuerza infinita, es decir que son en sí la negatividad de sí mismas, y que esta negatividad suya existe para ellas, y que ellas se conservan en su ser-otro. — Cuando se dice que la contradicción no puede ser pensada: pero ésta es más bien una existencia real en el dolor del viviente». (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), Gesammelte Werke, Bd. 12, hg. v. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke. Meiner, Hamburgo 1981, pp. 187-188, vers. cast.: *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar 1982, vol. 2, p. 481. Cfr. también G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie*, § 358 Z, p. 632: «es un privilegio de las naturalezas más altas sentir el dolor; cuanto más alta es la naturaleza tanto mayor la infelicidad que ésta siente». Lo que viene resaltado es que el dolor no se identifica con la carencia —el dolor no sería ya privilegio de los vivientes— sino con la capacidad de sentirla.

³⁷ La expresión *actividad de la carencia* (*Thätigkeit des Mangels*) la usa Hegel en la determinación de la estructura del *impulso* (*Trieb*) que pertenece al organismo viviente: cfr. G.W.F. HEGEL, *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke,

Pero decir que el organismo vivo está marcado en su forma de ser por la necesidad no quiere decir que necesite al otro distinto a sí mismo para poder considerarse como un todo de la misma manera que un ente que está en condición de defectibilidad carece de algo para poder ser él mismo, o de la misma manera que, por ejemplo, el coche con el fin funcionar tiene necesidad del combustible.

El viviente, de hecho, en cuanto proceso y en cuanto por esta razón se estructura en devenir continuo, aún no siendo nunca lo mismo –tanto es así que si dos momentos sucesivos de este proceso resultaran absolutamente idénticos se podría decir que ha dejado de vivir– se define como *un sistema que en cada momento es la unidad en su plenitud*.³⁸

En esta perspectiva, la carencia no es, por tanto, para la vida, la simple manifestación de un defecto que pueda ser reparado para permitir que exista en su forma completa, o la constatación de que falta una pieza que impide funcionar correctamente al sistema; ya que la carencia es constitutiva del modo de ser de la vida y es, por lo tanto, inherente a la misma, la presencia misma de la carencia forma un todo con la forma completa que la vida misma ofrece.

Si bien es cierto que consideramos y llamamos completo al ente al cual no le falta nada en relación a lo que requiere su propia constitución, y que la vida es constitutivamente la actividad de una carencia, algo que no puede faltar a la vida para ser lo que es, es la carencia misma. Sin esta actividad de la carencia, de hecho, la vida misma no sería.³⁹

La necesidad y la carencia, que pertenecen a la vida, no pueden por lo tanto, ser leídos como momentos defectuosos o como interrupciones, que si se remontan pueden reconducir a una situación positiva preexistente. Lo que es la vida, sus capacidades, sus peculiaridades y su perfección, no es algo distinto respecto a la negatividad que se manifiesta en la necesidad y en la carencia que están entrelazadas a su manera de ser.

El organismo, en cuanto subjetividad, no es por lo tanto simplemente el ser carente, sino que es la capacidad de sentir y de vivir en sí mismo la carencia. Y precisamente en cuanto es esta capacidad de vivir y sentir su propio estado de indigencia, y por lo tanto su propia contradicción y la propia y dolorosa laceración como el factor determinante de su propia constitución ontológica, es realmente sujeto: «un ser así –dice Hegel– que es capaz de tener en sí mismo la contradicción de sí mismo y de *soportarla*, es el *sujeto*; esto constituye su *infinitud*» (Enz. '30, § 359 An.). Y, de hecho, en esta capacidad del sujeto de sentir su propio ser finito, de experimentar su propia negatividad, de vivir su

Meiner, Hamburg 1985, pp. 259-298, esp. p. 280. En relación a este texto y a su importancia tanto del punto de vista teórico como en relación a la evolución del pensamiento hegeliano, ver mi comentario a la edición italiana: G.W.F. HEGEL, *Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, trad. it. con introducción y comentarios de L. Illetterati, Trento 1996, p. 54.

³⁸ Cfr. H. R. MATURANA - F. J. VARELA, *Autopoiesis and Cognition. The realization of the Living*, Kluwer, Dordrecht 1980.

³⁹ Para aclarar los diferentes significados en que se dice *necesario*, Aristóteles pone como ejemplo para aclarar el primero de estos modos –«necesario significa *aquello sin lo cual no es posible vivir*»– la respiración y la alimentación para el animal, «porque éste no puede existir sin lo anterior» (ARISTOT., *Metaph.*, V, 1015 a 20 sgg). Puesto que alimentación y respiración constituyen la articulación de una carencia, es posible decir que es la carencia misma que es necesaria.

propio límite (*Schranke*) como carencia y como impulso para superarlo que se revela, a la vez, su infinitud, su capacidad de ir más allá de lo finito que constituye su esencia más profunda; por lo que el infinito no es, en este sentido, lo contrario de la finitud, sino más bien la capacidad del sujeto finito de trascenderse precisamente en el mismo acto mismo en que él se determina como sujeto finito.

En este sentido, en el proceso de asimilación surge la estructura misma de la subjetividad natural entendida como una estructura absolutamente enraizada en la naturaleza animal, pero de la cual emerge la posibilidad de un desarrollo y una dimensión espiritual. En el proceso de asimilación, de hecho, surge tanto el carácter de esencial finitud, de limitación concreta y de insuficiencia estructural que es propio de la condición biológica, como, al mismo tiempo, la tensión continua del organismo, que siente esta situación, a ir más allá de esta condición, a superar el límite, a apaciguar su propio estado de inquietud y de indigencia en una relación con la alteridad y la exterioridad en la que solamente el animal es lo que efectivamente es.

6. Conclusiones

La aparición de la estructura de la subjetividad en el animal constituye, por lo tanto, el lugar donde llega a plenitud el modo de ser caracterizado sobre todo como exterioridad que es la naturaleza, ya que aquí la naturaleza revela aquella estructura conceptual que en todas sus manifestaciones ‘precedentes’ constituía un elemento siempre sólo interno y separado de la objetividad de la cosa. Pero si la autorrealización es un llegar a sí mismo, un revelarse por lo que uno es, la naturaleza revela en la subjetividad del animal su peculiar tendencia a ir más allá de la misma naturalidad, a ir más allá de la rígida necesidad, que para Hegel es característica esencial del mundo de la naturaleza, de la idea en la forma de ser otro. Pero lo interesante es que este movimiento en dirección a la superación de la rígida necesidad de la naturaleza es algo que no interviene en la naturaleza desde el exterior, sino que está en la naturaleza misma, que es parte de la naturaleza y que, por lo tanto, al mismo tiempo permite y hace necesaria una reformulación del concepto mismo de naturaleza.

La noción «amplia» de naturaleza, que permite a Hegel pensar la naturaleza en una relación que es de diferencia, pero nunca de oposición y de separación con el espíritu, no surge como una exigencia externa respecto a la naturaleza. La estructura de la subjetividad y los elementos de libertad, que implica necesariamente, no se introducen en la naturaleza desde el exterior, sino que son para Hegel la manifestación concreta de la vida, de la manera de ser que constituye el momento en que la naturaleza llega a su nivel máximo de organización y realización.

En este sentido, las limitaciones de un reduccionismo ontológico materialista y de un reduccionismo epistemológico fisicista (y por lo tanto los límites de un naturalismo ‘restringido’) no surgen según Hegel a partir de presupuestos antinaturalísticos, sino a partir de la consideración radical del modo de ser de la naturaleza.

Desde un cierto punto de vista, la posición de Hegel parece, por una parte, proceder en dirección a una *naturalización del sujeto*, mostrando como el modo de ser, que es propio del sujeto (entendido esencialmente como estructura que gira en torno a un sí mismo y, por lo tanto, como capacidad de autonomía y autodeterminación), encuentra su primera articulación real en el interior de la naturaleza y específicamente dentro del

organismo animal, pero, por otra, procede también a una especie de proceso de redeterminación del concepto de naturaleza; un proceso que puede ser leído, en su intento de salir de una visión que Hegel describiría como unilateral, intelectualista y reduccionista en el sentido ontológicamente materialista y epistológicamente fisicista de la naturaleza, incluso como una especie de *desnaturalización de la naturaleza*.

Si, por un lado, poner la génesis de la subjetividad al interior de la naturaleza impide pensar la subjetividad como un elemento de ruptura y de discontinuidad con la naturaleza, o como la irrupción de un principio supernaturalístico sobre un sustrato natural pre-existente, por otro lado, pensar la naturaleza como lugar en el cual literalmente toma cuerpo algo así como el sujeto, impide pensar la naturaleza como simple exterioridad, sin libertad, que constituye la forma en la que, al menos *prima facie*, se constituye como naturaleza.

Pensar la relación entre naturaleza, sujeto y libertad como una relación que no ve simplemente, por una parte, la naturaleza y la necesidad (el reino del *müssen*, como diría Kant) y, por otra, el sujeto y la libertad (el reino del *sollen*) impide que, como dijimos al principio, pensar la relación entre naturaleza y espíritu en Hegel como una relación de mera yuxtaposición, como si a una naturaleza determinada por leyes necesarias se contrapusiera una realidad supernaturalística totalmente independiente y autónoma respecto a la naturaleza. La contraposición entre naturaleza y espíritu nace, en todo caso, desde la perspectiva abierta por Hegel, de una concepción abstracta de la noción de naturaleza y de la noción de espíritu, como si una se definiera simplemente como el negativo de la otra. El intento de Hegel, a través de este proceso de redeterminación conceptual, que tiene como objetivo superar la abstracción intelectualística y que lee conceptos como los de naturaleza y espíritu en el interior de una lógica de oposición, es mostrar en la naturaleza misma las condiciones del desarrollo del espíritu y en el espíritu una rearticulación de lo que ya es la naturaleza. Así, por ejemplo, si la llamada *segunda naturaleza* constituye la naturaleza propia del ser humano, ésta no sólo no es una supresión de la *primera naturaleza* —que Hegel habría llamado durante el período de juventud *naturaleza natural*— sino que se constituye como tal en cuanto rearticulación a un nivel ulterior de complejidad de la estructura natural del hombre como un ser vivo, o de la estructura subjetiva que caracteriza al hombre principalmente en cuanto organismo. La *segunda naturaleza*, que constituye la base desde la cual se desarrolla el modo característico del ser humano y del mundo espiritual, tiene sus raíces en la naturalidad del hombre, en su ser una subjetividad libre, o en su ser un desarrollo de las características que marcan de manera esencial el modo de ser del organismo animal como tal.

En este sentido se puede, pues, hablar de un naturalismo hegeliano. Por supuesto, de un naturalismo consecuencia de la actualización del concepto de naturaleza, al cual el sistema llega a través del análisis de la naturaleza. Una filosofía naturalista que tuviera como objetivo dar cuenta de la complejidad de lo real reduciendo la realidad a pura materia, y su explicación, por lo tanto, a una explicación de tipo físico, no puede no enfrentarse, desde el punto de vista de Hegel, con una situación paradójica, en cuanto al tratar de permanecer en un concepto de naturaleza dominado por la necesidad determinista se encuentra en condición de no ser capaz de reconocer una amplia gama de fenómenos y conceptos que caracterizan la experiencia natural del mundo y que una reducción del mundo a mundo físico transforma por fuerza en fenómenos y conceptos sobrenaturales.

La postura de Hegel puede ser leída como una postura de tipo naturalista, si por ésta se entiende una postura que apunta a la disolución de las diversas formas de dualismo que caracterizan a la mayor parte de nuestras formas de relación cognoscitiva con la realidad y que son, según Hegel, el origen tanto de un reduccionismo fisicista, como de un reduccionismo espiritualista.

El espíritu, para Hegel, no es simplemente otra cosa respecto a la naturaleza. Esta dicotomía aparece para Hegel, para volver a usar una terminología de tipo wittgensteiniano, como una clásica patología conceptual. El espíritu no puede surgir sino desde el reconocimiento de los vínculos naturales dentro de los cuales toma origen y de los que, por lo tanto, constituye un desarrollo. En este sentido, si el espíritu no es otra cosa respecto a la naturaleza, una realidad otra e independiente respecto a ella, ya que surge de la naturalidad misma del hombre, es evidente que una tal concepción implica una ampliación y extensión del concepto de naturaleza respecto a cualquiera de sus descripciones en términos puramente fisicistas.

La oposición a una reducción de la realidad en sentido ontológicamente materialista y epistemológicamente fisicista no produce, por lo tanto, de ninguna manera, en Hegel, una ontología de tipo espiritualista o, incluso, de acuerdo con una lectura clásica orientada en sentido radicalmente idealista, una forma de reducción de lo real a lo mental. Materialismo y espiritualismo, o reduccionismo fisicista y reduccionismo mentalista, son determinaciones que tienen sentido sólo en el interior de la lógica de oposición que las sostiene, son determinaciones unilaterales que constituyen, en el interior del mismo punto de vista dualista de fondo, substancialmente la negación de una por la otra.

Una visión, la dualista que sostiene la posibilidad de las diversas formas de reduccionismo, del cual el sistema, en su complejidad, quiere ser su disolución.

Traducido por Jaume A. Obrador Adrover